

典型は夙昔に在り

—印順と呂澂の『阿毘曇心論』に 対する見解の相違について—*

宣 方**
(中国 人民大学)

緒 論

呂澂氏と印順法師は、二十世紀中国仏教学界の双璧として並び立つ規範的な人物として、学术界から非常に高く評価され、二十世紀中国仏教学研究の「双璧」と謳われる。両者の境遇や学風の違いについては、すでに多くの学者が言及しており、二人の学術観点上の差異についても、藍吉富氏主編の『印順・呂澂仏教学辞典』に、簡にして要を得た指摘が多く為されている。しかしながら、インド仏教史に対する両哲人の異なる見解について、具体的に細かく考察した研究は、卓見の限りいまだ無い。

これまで大陸の仏教学界では、呂澂氏の影響は依然として、印順法師よりもずっと強い。印順法師が少なからず尽力した中国仏教史の分野でこのような見方があるばかりでなく、インド仏教史研究の分野でもこのような見方が広がっている。例えば、呂澂氏の『印度仏佛学源流略講』は、大陸の学者が関連する問題に触れる際に、必ず参照するもので、一種の座標軸となっている。それに対し、印順法師の『印度仏教思想史』等の著作の引用率は、呂澂氏の著作に遠く及ばない¹。こうした情況に鑑み、両哲人のインド仏教史分野における異なる卓見をひとつひとつ提示し、両者のいく

*原題「典型在夙昔—印順、呂澂《阿毗曇心論》歧見之检讨—」。

**中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

つかの重大な問題に対する違いを指摘し、その理路の差異を分析して、中国仏教学界が両者の影響下に思索し構築してきたインド仏教思想史研究の伝統に対し、そのなかで定説と見なされ、問題視されなくなっている論述を整理し、百尺竿頭に一步を進め、知的巨人の思考を土台に研究の新たな局面を開くことは、非常に重要なことである。

しかしながら、印順法師と呂澂氏はともに仏教学研究の泰斗で、インド仏教の論書に関する研究は深く広範囲にわたっており、両者の見解の相違は複雑で鋭く、かつ深遠で、筆者の学識ならびに本論文の紙幅では論述し尽くすことはできない。そこで本論では、両者の『阿毘曇心論』に対する見解の違いに焦点を当てることにする。『阿毘曇心論』を分析対象とする理由は、両大家が一貫して『阿毘曇心論』を重視し、かつ両者がともに独自の卓見を有するからである。

呂澂は一貫して『心論』を重視した。つとに1925年に発表した「阿毘達磨泛論」の中で、彼は『心論』が阿毘達磨に拠って編まれ、東方系の迦旃延『發智論』に対峙し、後の有部西方師の様々な異説を生み出したと指摘した²。その後、支那内学院仏教学において五科の講習体系を制定する際には、更に『心論』が原始のアビダルマの九分形態を留めていると見、三周五科の仏教学教育体系における、毘曇学初周学習の基本論典として分類設定した³。また、『阿毘曇心論頌講要』の中では、『心論』がアビダルマ学ひいてはインド思想史全体において重要な価値があると、更に詳しく論じている⁴。かかる彼の立場は、終始一貫して変わらなかった。1956年に発表した「略述有部学」では、『心論』の性質と年代判定に関して、自身の以前の結論を受継いでいる⁵。1961年にはまた、「阿毘曇心論頌講記」の第一部「文献源流」を書き改めて簡略化し、英訳を附して（内容と観点には変化無し）、『現代仏学』上に改めて発表した⁶。そして1979年に出版した『印度仏学源流略講』、ならびに、彼が生前みずから編み、その後1991年に出版された『呂澂仏学論着選集』も、上述の論文をすべて収録している。以上のことから、呂澂が自身の『心論』上の創見をきわめて重

視し、立場もおおよそ終始一貫していたことがわかる。

印順も『心論』に対して独自の見解を持っているが、呂澂の観点とはかなり異なる。つとに1942年に出版した『印度之仏教』の中で、印順はすでに『心論』の構成の特色および『甘露味論』との繋がりを指摘している⁷。1968年に出版した『説一切有部為主的論書与論師之研究』では、更に研究を進めてこのふたつの論書の密接な関係を示す一方で、この書の成立年代の推定を大幅に修正するとともに、呂澂説に対して徹底的な検討・批判を加えている⁸。その後、1988年に出版した『印度仏教思想史』においても、呂澂の観点について明に暗に反駁している⁹。十年ののちには(1996～1998年の間)、伝道法師が印順法師に拝謁し、話が呂澂氏に及んだ際、印順法師は自分と呂澂ならびに日本人学者の学問研究が異なることを強調しており、そこで挙げられた二つの例は、依然として互いの『心論』に関する見解の違いであった¹⁰。以上のことから、彼がこの問題を重視していることは明らかである。

呂澂の『阿毘曇心論』に対する学説が中国仏教学界を席卷してすでに八十余年、印順の『心論』も世に問われてすでに四十余年、二人の規範的人物はそれぞれが独自の立場に立っており、両者の相違ないし対立はかくも明白であるのに、中国仏教学界はこの問題を正面から論じておらず、あたかも見て見ぬふりをしているかのようである。筆者は部派仏教の専門家ではなく、その是非を明確に判定する力もないが、両者の見解の相違とその理路について、いささか解釈を加えたい。

一、『阿毘曇心論』の性質と成立年代に関する呂澂・印順の見解の相違

1. 『阿毘曇心論』の性質に対する呂澂の認識

『阿毘曇心論』の著作の性質と成立年代は、この著作が仏教思想史上に占める位置について呂澂が判断する際の重要な論拠となっている。

呂澂は、原始形態の毘曇は、仏が自ら説いた教えを、迦旃延が編纂・解釈して仏に呈し印可を得た九分毘曇であり、その後目犍連・舍利弗の二人が注釈を加えたと考えている。目犍連は文に沿って解釈したり要点を選び取ったりし、舍利弗は意義で分類したという。舍利弗の注釈は節略本が残っており（『舍利弗毘曇』）、迦旃延と目犍連の注釈は僅かに漢訳本・チベット訳本の中に保存されているだけで、その全貌を窺うことはできない。この点について呂澂は以下のように述べている。

仏説の九分毘曇の原型を求めようにも、今日それを目にすることは出来ない。そこから派生してきた各種の毘曇も、現在まばらで完全なものはなく、かつ異説が入り乱れていて、その真相は明らかにしがたい。幸い、『阿毘曇心論』が現存しており、九分毘曇の雛形を具え、各論の要点を簡潔に採録している。まさに毘曇の綱要書であり、極めて貴重である¹¹。

呂澂は九分毘曇を毘曇の原型と考え、『阿毘曇心論』は「九分毘曇の雛形を具え」ているから、比較的古い「毘曇提要の書」なのだと推測している。これは論理の推測・演繹にすぎず、その説を証明するのであれば、この書の成立年代が早いことを確実に証明しなければならない。さもなければ、それに関連する思想的価値判断は、すぐさま史実の裏付けを失ってしまう。そこで以下、『阿毘曇心論』の成立年代に関する学术界の議論について、簡単に見ておく必要がある。

2. 国際学术界における『阿毘曇心論』成立年代の見解の相違

学术界が『阿毘曇心論』の成立年代を推定するのに、主に二つの方法がある。一つは内証（理証）法、即ち有部論書間の形式の相似性や内容の関連性、および思想変遷の理論的連関を利用して、『阿毘曇心論』の有部論書の中での位置を推測するものである。そのうち、『阿毘曇心論』と『大毘婆沙論』『發智論』『甘露味論』等の関係が、多くの学者の関心を集め、意見が紛糾するものである。いま一つは外証法、即ち漢文藏経中の創刊記

事を利用するもので、慧遠の経序のほか、主に『高僧伝』『曇柯迦羅伝』、道挺「毘婆沙序」、嘉祥吉蔵『三論玄義』、普光『俱舍論記』、作者未詳の「雜阿毘曇心序」、焦鏡「後出雜心序」等の関連する資料から、『阿毘曇心論』の作者の時代を推測する¹²。この二種類の資料と二種類の方法は、いずれも足りないところがある。前者の方法は、実際には特定の立場に基づくロジックの推測・演繹の域を出ず、その結論を確実な史実とは見なせない。そのため、ある研究者が特定の仏教部派の分化史観と論書の成立史観にもとづいて演繹した結論に対し、また別の研究者はそれとは異なる資料と視点から新たにその順序を変えたりしている。また第二の方法は、依拠する資料が後世のものであるため、全面的に信頼することはできない。そのため、学者たちが実際に研究する際には、この二種の方法を合わせて用い、上述の二種類の文献を解説しているのである。

近現代の日本におけるアビダルマ研究の先駆者であり、その権威でもある木村泰賢は、1922年に出版した『阿毘達磨論の研究』において、『阿毘曇心論』の性質と成立年代について詳細に論述し、学界に大きな影響を与えた。木村泰賢は、『阿毘曇心論』を『大毘婆沙論』の概要とする吉蔵から普光まで伝承された古説を重視し、『大毘婆沙論』と『阿毘曇心論』の観点をひとつひとつ比較することで、『阿毘曇心論』が『大毘婆沙論』の綱要書であることを論証した¹³。

木村の議論は、長い間日本学術界で広く受け容れられた。たとえば、渡辺樸雄・水野弘元の「『心論』・『心論経』二論解題」は、その観点を承けている¹⁴。

それとは異なる見解を示したのが、1959年に出版された山田龍城の『大乘仏教成立論序説』である。山田龍城は最も古い道挺の説を重視し、『阿毘曇心論』は『発智論』の後、『大毘婆沙論』の前の作品であると考え、『心論』と『発智論』の関連について研究した¹⁵。かかる山田龍城の観点は、のちに福原亮巖の『有部阿毘達磨論書の発達』（1965）に受継がれ¹⁶、印順法師の関心を引いた。1976年に発表された田中教照の「修行道論よ

り見た阿毘達磨論書の新古について」という一文は、さらに分析を進めて、修道論の視点から木村説を批判し、『心論』は『大毘婆沙論』の綱要書では有り得ず、『大毘婆沙論』以前、『発智論』以後の成立と結論づけた¹⁷。

1987年に発表された田中教照の「使品より見た阿毘曇心論の位置」という一文は、桜部建らの啓発を受け、有部の論書に見える煩惱に関する論述を比較することで、『心論』が『大毘婆沙論』以前のものであり、かつ、『甘露味論』と密接な関係があり、『八韃度論』『発智論』との関わりは少なく、それらの成立年代の前後関係は重要ではないとし、『心論』英訳者の『心論』成立年代に関する論述を否定した¹⁸。2000年に発表された兵藤一夫の「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」という一文は、原始資料、および関連する研究を網羅的に整理し、木村説を否定し、田中らの観点到賛同している¹⁹。

西洋の仏教学会では、1970年代の初め、ウィーン学派の領袖であるEric Frauwallner (1898 - 1974) が道挺の「毘婆沙序」等の資料に基づき、『阿毘曇心論』が『発智論』よりも早いであろうと分析した²⁰。この見解は、最初に『心論』を英訳したCharles Willemenに継承された²¹。『心論』をフランス語に訳したArmelinは、更に日本の学者の観点到近く、その成立年代を『発智論』以後、『大毘婆沙論』以前とし、後者とはほぼ同じ時代とした²²。Wataru S. Ryoseの博士論文は、管見の限り西洋において初めて『心論』を研究した博士論文で、『心論』の成立年代について、FrauwallnerとWillemenの観点到賛同している²³。2006年にWillemenが出版した修訂本は、法勝の名前をサンスクリットに還元し、日本の学者の観点到賛同しているが、成立年代に関しては旧説を堅持しており、その2008年の論文でも基本的な立場は変わっていない²⁴。

以上述べたことをまとめると、近年来の日本・欧米の学会は、いずれも木村泰賢が継承する古説、すなわち『阿毘曇心論』を『大毘婆沙論』の綱要書と見なす観点到には反対しており、ともに『阿毘曇心論』を『大毘婆沙

論』以前の作品としている。ただし、『心論』の成立年代については、それを『発智論』以前と見るか (Frauwallner、Willemen 等)、『発智論』以後と見るか (山田龍城や福原亮巖など大部分の学者)、『大毘婆沙論』とほぼ同時代と見るかで (Armelin) 異なっている。

上述の海外の学者の論述は、以下、印順と呂澂の『阿毘曇心論』の成立年代に対する議論を見るうえで、非常に参考になるだろう。

3. 呂澂の『阿毘曇心論』成立年代に対する判断

呂澂は、おもに『心論』の学説と有部の文献との関係を分析することで、『阿毘曇心論』の成立年代を判断している。彼は以下のように述べている。

学説から推すに、法勝の時代は世親以前、迦延以後である。『心論』は『大毘婆沙論』の綱要書であるとしばしば誤解されるが、これは十分な考察を加えていないからなのである。²⁵

ここで「『心論』は『大毘婆沙論』の綱要書であるとしばしば誤解されるが、これは十分な考察を加えていないからなのである」と言うのは、あきらかに木村泰賢を批判したものである。事実、呂澂は 1925 年に発表した「阿毘達磨泛論」という一文において、以下のように明言している。

今日、木村泰賢は『三論玄義』の説を信じ、『心論』を『大毘婆沙論』の綱要書と見なし、論書中の六因等に関する議論を、有部の教理が円熟した時代のものであることの証左とする。しかしながら、これは単に『発智』以後のものであることを示すのみで、『大毘婆沙論』に関連させる必要は無いのである。²⁶

呂澂は『心論』が『大毘婆沙論』以前の作品であると断言する主要な論拠は、『心論』の有漏に対する解釈（「若生諸煩惱，是聖説有漏」）が完備しておらず、法救の『雜心論』になってようやく完成したと見ることにあ

る（「若増諸煩惱，是聖說有漏」）。呂澂は以下のように述べている。

この内容は、法救が『大毘婆沙論』から採ったものである。それ故、「以広説（『大毘婆沙論』）義莊嚴『心論』」と言うのである。もしも法勝が『大毘婆沙論』よりも後の時代の人であったとすれば、おのずから完備した説を採るはずである。その時代が『大毘婆沙論』以前であることは、疑いない。²⁷

法勝と『発智論』の作者迦旃延尼子の前後関係について、呂澂は『心論』の「行品」から推定できると考えている。

法勝と迦旃延尼子の関係は、『心論』の「行品」から考察できる。「行品」には六因四相が説かれている。『大毘婆沙論』の説によれば、六因は（それを直接説く）聖教が無く、迦旃延尼子が教理に則って新たに唱えた説だという。四相には、生生など四相義があり、これにより有為法を解釈するが、これもまた迦旃延尼子独自の説である。法勝の書には其の内容が引用されていることから、彼が迦旃延尼子以後の人物であることは明らかである。²⁸

呂澂は『心論』の成立年代を『発智論』以後、『大毘婆沙論』以前とした後、法勝の学説と有部の四大家の学説との関係に基づき、その成立年代を更に限定している。彼によれば、有部の四大家は三世実有の説に対してそれぞれ精緻な学説があるが、法勝は三世実有に言及すらしていないため、法勝が四大家以前の人物であると判断できるといふ。同様に、法勝の『心論』と妙音の『甘露味論』の有漏に対する解釈、および八正道を無漏のみと見るか、有漏と無漏に通じると見るかを分析することで、妙音は法勝に比べて、『大毘婆沙論』の時代により近いことが分かるという²⁹。最後に彼は次のように結論づける。

以上のことから、法勝の時代が『大毘婆沙論』の四大家以前であり、迦延・世友の間であると判断できる。また、『心論』は、実際には有部の新たな作品であって、『大毘婆沙論』の綱要書ではない。³⁰

かかる呂澂の見解は、1920年代に形成されたもので、後に国際学界で知られるようになる山田龍城の系統の学説よりも、三十年以上早い。先見の明があったと称することができる。

4. 『阿毘曇心論』の性質と成立年代に対する印順の論断（一）：『印度之仏教』時期

先に述べたように、1942年に出版された『印度之仏教』において、印順法師はすでに以下のように述べている。

トカラ国の法勝論師は、『甘露味毘曇』に依拠して本書を編集し、末尾に「論品」を附し、ひとつひとつ偈頌によって内容を示し、『阿毘曇心論』とした。全部で十品、構成に長けている。³¹

これより、印順の『阿毘曇心論』の性質に対する判断が、当初より呂澂と異なっていたことが分かるだろう。呂澂も『心論』と『甘露味論』の形式上の相似には気づいていたが、呂澂が『心論』を先と見るのに対し、印順は『甘露味論』を先と見ているのである。

しかしながら、『心論』と『発智論』の関係、および『大毘婆沙論』との先後関係については、『印度之仏教』の観点は呂澂に近い。

『大毘婆沙論』が指す西方の尊者、外国の諸師は、いずれもこの論書の学者である。これに解釈を加える者は少なくない。四巻の撮要本、優婆扇多の八千頌本、ある論師の万二千頌本、古世親の六千頌本があり、東方カシュミールの『発智論』とは異なる学説が対峙していたのである。³²

これから分かるように、この時期印順は、『心論』の成立は『大毘婆沙論』以前であり、西方有部の学説を代表するもので、東方の『発智論』と対峙していたと見ている。これは呂澂の「トカラ国の法勝が継ぎ、阿毘曇経によって西方諸師の言葉を組織し、『阿毘曇心論』を編んだ。これは迦延の東方の学説と対峙するものであった」³³という観点到極めて近い。ただし、

『心論』が基づくのが、阿毘曇経と見るか『甘露味論』と見るかでは異なっている³⁴。

同様に、『心論』の成立年代についても、『印度之仏教』の観点は呂澂に近い。『印度之仏教』に以下のようにある。

法勝の『心論』について、古人は『大毘婆沙論』の綱要書であり、法勝は五百年、或いは七百年頃の人と誤解した。焦鏡の序には「出秦漢之間」とあり、これに近い。³⁵

印順はここで、『心論』を『大毘婆沙論』の綱要書と見なす旧説に反対するとともに、古説の「法勝は五百年、或いは七百年頃の人」という見方にも反対している。これは呂澂が「阿毘達磨泛論」「阿毘曇心論頌講要」において隋唐（吉蔵、玄奘門下）の旧説を否定した立場と一致する。なお、ここで言及される焦鏡の序は、『出三蔵記集』卷十所収の焦鏡「後出雑心序」である。そこには以下のようにある。

昔如来泥洹之後，於秦漢之間，有尊者法勝，造『阿毘曇心』本，凡有二百五十偈，以為十品。³⁶

印順が焦鏡の序に注目するのは、呂澂から啓発を受けたことに依るのかもしれない。なぜなら、呂澂は「阿毘達磨泛論」のなかで、焦鏡の序に見える『心論』の品目の構造に関する説に反駁しており³⁷、それを印順は目にはしていはずだからである。

5. 『阿毘曇心論』の性質と成立年代に対する印順の論断（二）：『説一切有部為主的論書与論師之研究』以後の新たな見解

しかしながら、印順の上述の観点は、二十数年の後に大幅に修正される。1968年に出版された『説一切有部為主的論書与論師之研究』は、『印度之仏教』時期の観点を保持し、『甘露味論』に則って『阿毘曇心論』が編纂されたという見方を堅持する一方で、呂澂および山田龍城・福原亮巖

ら日本の学者が主張する『心論』が『大毘婆沙論』以前に成立したという説に反対している。

上で述べたように、呂澂および山田・福原ら日本の学者が、『心論』を『大毘婆沙論』以前の成立と見る重要な論拠は、次の二つである。第一が、『心論』の煩惱に関する教理が『大毘婆沙論』ほど整っていないため、それ以後では有り得ないということ。なお、『心論』が『大毘婆沙論』の綱要書であると主張する木村泰賢もまた、このことを問題視している。しかしながら木村は、かかる僅かな相違によって、『大毘婆沙論』以前の成立と見なすには及ばないとする。第二が、最も早い道挺の序により、法勝と迦旃延尼子の前後関係を証明できるということである。印順は『説一切有部為主的論書与論師之研究』の第十章第一節の「総説」において、この二点を取りあげ、それぞれ反駁している。

まず第一の問題について、印順は以下のように述べる。

『阿毘曇心論』には「若生諸煩惱，是聖説有漏。」とあり、『雜阿毘曇心論』はこれを「若増諸煩惱」と改める。これは『阿毘曇心論』の「有漏」の定義が、『雜阿毘曇心論』ほど厳密でないだけの話であって、『大毘婆沙論』と違っているとは言えない。³⁸

これに続けて印順は、『大毘婆沙論』の「有漏」に対する八種の定義を詳細に羅列し、そのうちの最後の三種（世友らが主張する「從漏生相，能生漏相」、「若離此事，諸漏不有」、「若去是漏生長依処」）が『心論』の内容（「若生諸煩惱」）と「明確な矛盾は無く、まさしく世友・妙音の学説である」と述べている³⁹。

このほか、日本の学者が『大毘婆沙論』巻22の「由随眠於此心有随増性」を引き、「随増」を「有漏」の定義とする理解について、印順は以下のように述べている。

この「随増性」は、有漏の定義ではない。「随増」は随眠の定義のひと

つである。心と随眠が相応して起こる時、随眠は心とともに起こるだけでなく、心と「互相に随順して増長」するのである。これは「有随眠心」を解説したもので、心相に雑染有り、心性は清浄なりとする異説に反駁するためのものなのである。それゆえ、これは「増諸煩惱」ではなく、煩惱により心がその雑染を増長するのである。『大毘婆沙論』は随眠に二義あると説く。一に、相応随眠であり、二に所縁随眠である。相応随眠とは、随増性であり、所縁随眠とは随縛性である。これが『大毘婆沙論』の本義である以上、どうして『阿毘曇心論』の説と異なっていると言えようか。⁴⁰

この一段は、山田と福原の説に対する批判であるが、呂澂への批判にもなっていることは明らかである。なぜなら、呂澂もまた「阿毘曇心論頌講要」において、法救の『雑心論』が補正する随増義が『大毘婆沙論』より取ったもの」と述べているからである⁴¹。

次に、日本の学者が『心論』の成立が早いと見る上で重要な論拠とする道挺の序について、印順はそれが本文に対する二重の誤解によるものと指摘する。大正蔵所収の涼訳『阿毘曇毘婆沙論』の前後に附される道挺の序の最後に、以下のようにある。

挺以微縁，予參聽末，訶遇之誠，窃不自黙，粗列時事，以貽來哲。

如来滅後，法勝比丘造『阿毘曇心』四卷。又迦旃延子造阿毘曇，有八韞度，凡四十四品。後五百苾芻造『毘婆沙』，重積八韞度。⁴²

後半の一段は、山田・福原らが『心論』が『大毘婆沙論』以前の成立であると見なす根拠である。しかしながら印順は、文章の作法に鑑みて、「粗列時事，以貽來哲」までで道挺の序文は終っており、それより後の部分は、明らかに後人の附加であるとする。さらに印順は、日本宮内省所蔵の宋蔵本の序文であれ（拠『大正蔵』校勘記）、僧祐『出三蔵記集』所収の序文であれ、いずれもこの一段が無く、「これは道挺の序の原文ではなく、根拠とするに足りないことが分かる」と述べる⁴³。

このほか、『出三蔵記集』の「毘婆沙序」には、以下の一段がある。

雖法勝迦旃延，撰阿毘曇以拯頹運，而後進之賢，尋其宗致，儒墨競構，是非紛然。故（五百苾真）乃澄神玄觀，搜簡法相，造『毘婆沙』，抑正衆說。⁴⁴

この一段もまた、『心論』の成立が早いと見る論者が論拠として用いる部分であるが、それに対し印順は、「大正蔵の校勘によれば、元蔵と明蔵本は「法勝」を「前勝」に作る。また、『毘婆沙論』の前に付された道挺の序を検するに、すべての版本が「前勝迦旃延」に作る」と述べる。ここで言う「前勝」とは、過去の聖賢の意に過ぎず、「前勝迦旃延」は迦旃延のことで、法勝と迦旃延のふたりを指すのではない。そのため、この一段もまた「法勝の編纂が早い論拠にはならない」という⁴⁵。

かかる印順の反駁は、実に明快かつ説得力に富むものである。そもそも、道挺の序は『心論』の成立が早いと見る論者にとって有力な根拠であり、Frauwallner、Willemsらはこれに基づいて『心論』が『發智論』以前の成立であるとしたのであった。DE Jongは道挺の序が必ずしも信頼できないと疑義は呈するものの、なんら有力な反駁はしていない⁴⁶。それに対し印順は、上述の反駁により、道挺の序が根拠とはなり得ないことを明らかにしたのである。

それだけでなく、印順は『説一切有部為主的論書与論師之研究』のなかで、かつて自著『印度之仏教』において論じた『心論』の作者の生没年代について、それを覆す新たな議論をしている。その第十章第三節『阿毘曇心論』において、かつては採用していた焦鏡の序に対し、以下のように述べている。

法勝が世に出て論を作った年代について、焦鏡の『後出雜心序』は「於秦漢之間，有尊者法勝」と述べるが、これは後世の想像に過ぎない。⁴⁷

そして、かつて否定した隋唐の古説に対して、印順は改めて分析を加えている。それによれば、仏滅後七百年説（嘉祥吉蔵）と五百年説（玄

契門下)の違いはあるが、彼らが信じる『大毘婆沙論』成立年代の伝説を考慮すると、「実際のところ、いずれも『大毘婆沙論』成立の100年後に『心論』が編集されたと述べている」のだという⁴⁸。

印順は隋唐の古説の価値を認めた後、『大毘婆沙論』の成立年代に関する自説(西暦二世紀中、すなわち150年頃)に基づき、『心論』の成立年代の上限を西暦三世紀中(250年)以後と推定している。

その後、印順は『薩婆多部記』所説の師宗次第と嘉祥の旧説を比較し、『心論』の成立年代の下限を以下のように推測している。

『出三蔵記集』『薩婆多部記』に述べられる師宗次第は、達磨尸梨帝(法勝)―竜樹―提婆であり、法勝は竜樹よりも早いという。ただし、竜樹の『大智度論』は阿毘達磨論に言及するが、『心論』には言及しない。それゆえ、嘉祥の説に依るべきであり、法勝は竜樹よりも遅く、提婆の時代に相当すると見るのが、理に適っている。⁴⁹

ここでいう「嘉祥の説」というのは、当該書において先に引用した吉蔵の『百論疏』に見える「次八百年時、有法勝等弘小、提婆申大」である。ここで法勝が生きた時代の下限を提婆の時代に当てながらも、提婆の確実な生没年代を明確にしていないのは、文献の記載が乏しいことによるのだろう。

このような推定に基づき、印順は呂澂が採用した『高僧伝』『曇柯迦羅伝』の記載に対して、疑義を呈するのみならず、それを否定する見方までしている。

『高僧伝』は、魏の嘉平中(西暦249年―253年)に中国に來た曇柯迦羅が、25歳の時に法勝毘曇に見えたというが、これはやや早すぎる。各種状況に鑑みれば、この伝説は信じるに足りない。⁵⁰

印順のかかる論断に対して、筆者は保留の態度を採りたい。『高僧伝』の記載は、法勝の生没年に対する印順の推測と完全に一致するものではない。

いが、明らかに対立するものでもない。なんとすれば、もし仮に、曇柯迦羅が中国に来た時の年齢がそれほど高くなく、35から40歳程度であったとすれば、彼が「法勝毘曇」に見えたのはおおよそ234～243年ということになり、印順の推定する年代の上限と殆ど変わらず、その論断を揺るがすことにはならないからである。つまり、これは独自の来源をもつ記載であり、しかも上述の『大毘婆沙論』と『阿毘曇心論』の年代に関する推測は、おおよそその数字に過ぎず、正確な年代ではないからである。それゆえ、この古説に対する判断を保留しておくこと、さらにはそれと抵触するか否かを関連する推論の確かさを評価するための基準とすることが、より妥当である。

注意するに値するのが、『印度仏教思想史』において印順が『心論』の成立年代について、修正を加えていることである。

『甘露味論』と『心論』の成立年代について、仮に西暦200年とする。あるいはこれよりやや遅れるかもしれない。⁵¹

印順がかかる修正を施した具体的理由は分からないが、あるいは上述の『高僧伝』『曇柯迦羅伝』の記載との整合性をつけるためだったのかもしれない。

印順は上述の推断に基づき、『心論』と『発智論』はほぼ同じ時代の作品とする見方に反対している。

或る者は『心論』と『発智論』が相次いで成立し、ともに『大毘婆沙論』以前であるが、本章の第一節で既に論じたように、これは有り得ないことである。⁵²

厳密に言えば、『説一切有部為主的論書与論師之研究』第十章第一節の議論は、単に『心論』と『発智論』が矛盾しないこと、道挺の序が証拠とするに足りないことを雄弁に証明し、『心論』と『発智論』が同時に成立したとする重要な論拠を否定しただけであり、それが「有り得ない」と断言

するには、更に多くの証明が必要である。これも一書の第十章全体と基本的に関連することで、後続の第二、三、四節は各方面からこの説が信頼できないことを説得的に論証したものである。なお、ここで注意しておきたいのが、ここで言う「或る者」とは、その範囲から見て、第一節において言及された山田・福原ら日本学者、呂澂、さらには『印度之仏教』時期の自らの観点をも含むことである。しかしながら、印順の主観では、その主要な批判対象は、おそらく呂澂であっただろう。それゆえ、1988年に出版された『印度仏教思想史』において、次のように重ねて明言されている。

『阿毘曇心論』について、まず以下の二点を明らかにしておきたい。第一が、道挺の「毘婆沙（経）序」に「法勝迦旃延撰阿毘曇以拯頽運」とあり、呂澂の「阿毘達磨泛論」はこれについて、法勝と迦旃延尼子、それぞれの著作『阿毘曇心論』と『発智論』は、東西二系統の対立を反映しており、後に『大毘婆沙論』においてまとめられると見る。だが、実際のところは、序文の「法勝」は「前勝」の訛で、『心論』は『大毘婆沙論』の後に作られたものなのである。⁵³

『説一切有部為主的論書与論師之研究』では単に「或る者」と書かれていたが、ここでは呂澂の名を挙げている。しかしながら、ここの議論は些か不正確である。呂澂は確かに「法勝と迦旃延尼子、それぞれの著作『阿毘曇心論』と『発智論』は、東西二系統の対立を反映しており、後に『大毘婆沙論』においてまとめられる」と言うが、呂澂の根拠は必ずしも道挺の序ではなく、とくに印順が引用する「阿毘達磨泛論」の169 - 170頁では道挺に言及していないのである。先に述べたように、呂澂は『心論』を有部毘曇学の新たな作品と見ており、主に『心論』の内証（理証）法に依拠して、『心論』が原始毘曇学の九分毘曇という形態を留めていると見ているのである。

呂澂の見解に対する印順の批評は、おそらく自身の旧説と決別するとい

う意味を含んでいるのだろう。1985年の『印度之仏教』の重版に際し、印順は「重版後記」において、以下のように厳粛に述べている。

本書は四十数年前の作品で、今日の視点から見ると、修正すべき点がある。たとえば、十二分教、阿含經の編纂、有部内部の三系統などである。本書を読む際には、後の作品と照らし合わせ、およそ前後で見解が異なる場合は、いずれも後の作品に基づいて改めるべきである。こうすれば、本書を読むことで引き起こされる不完全な理解を減らすことができるだろう。⁵⁴

ここで挙げられている「有部内部の三系統」（迦旃延－世友、妙音－法勝、鳩摩羅陀－法救・覺天）のうち、とくに妙音－法勝の系統の思想的性質に関する論述は、明らかに呂澂からの強い影響を受けている。重版に際し、「以上、『説一切有部為主的論書与論師之研究』の第五章・第八章・第十章を参照」という注釈は、あきらかに「後の作品に基づいて改めるべき」もので、以前の見解から大きく変化した箇所である。

二、『心論』に対する呂澂・印順の見解の相違に対する更なる分析

上述のように、印順は晩年の定論と目される『印度仏教思想史』において、呂澂の「阿毘曇心論」に関する論述を徹底的かつ全面的に否定した。これは当然、『説一切有部為主的論書与論師之研究』を執筆する時の系統整理の思索と直接関係するものである。しかしながら、『印度之仏教』を執筆した後、印順がなぜ部派仏教に関する議論が不徹底で、更なる分析が必要と感じたかは、いまのところ明らかでない。

『説一切有部為主的論書与論師之研究』の序言において、その初めの部分で印順は、本書の執筆と『印度之仏教』の間の関連について、以下のように述べている。

1942年、私は戦乱の中で、『印度之仏教』を著わした。その時、私は人里離れた山奥の古寺——四川合江県の法王寺にいた。この寺にはひとそろいの『竜蔵』があるだけで、現代の参考書は何もなく、本書の執筆は、喜びと苦悩に満ちたものであった。いま思い返すと、言葉では言い尽くせない恥ずかしさと安らぎを感じる。本書は、文言で著わしたもので、叙述が多い一方で引証は少なく、仏教史の点から言って、体裁は不適切である。しかも、内容が貧弱であったり誤っていたりする箇所も少なくない。それゆえ、もしも本書の重印を望んだり、そのための資金の工面してくれる人がいるなら、私はこう辞退したい——私は白話で、引証の多い本を改めて書きたいのです、と。⁵⁵

ここで「喜びと苦悩に満ちていた」と言うのはおそらく、『印度之仏教』の出版が、図らずもその師太虚法師と教理論争を引き起こしたことを指しており、必ずしも本書の論述そのものに向けられた発言ではないのだろう。実際のところ、このすぐ後で印順は、本書の「根本的な信念と見解は、現在にいたるまで変わっていない」と述べており、かつての著作に対して十分に自信があり、それを後悔していないことは明らかである。とはいえ、印順は「25年前の旧作は、当然ながら満足のいくものではない」、「体裁が不適切である」ほか「内容が貧弱であったり誤っていたりする箇所も少なくない」と率直に述べてもいる。これら謙遜の言葉には、その真情も含まれているだろう。とくに『心論』に関する議論が、印順の言う「内容が貧弱であったり誤っていたりする箇所」に入ることは間違いない。

同様に、『説一切有部為主的論書与論師之研究』の序言において、以下のようにある。

私は香港にいた頃に、もう『西北印度的論典与論師』の執筆を始めていた。1952年の秋、日本から台湾に帰る時に、日本語訳の『南伝大蔵経』を持ち帰った。南伝の論書を参照することで、上座部アピダルマの原型を知りたいと思ったのである。しかしながら、度重なる病気と移動のため、そのまま手つかずになっていた。1964、65年になって、ようやく『南伝大蔵

経』を通読できた。阿毘達磨の根本論題と最初の論書は、かつて自らが推測したものと、ほとんど合致していた。昨年、報恩小築に移り、本格的な執筆に取り組んだ。過去の部分を改めたほか、全部で十四章となり、『説一切有部為主的論書与論師之研究』と改名した。⁵⁶

これより、印順が部派仏教、とりわけ有部の論書と論師について改めて分析を加えたのが、1950年代の初めであったことがはっきりと分かる。『印順導師著作出版年表』と合わせて見れば、1951年に香港の青山淨業林にいた時、すでに『西北印度的論典与論師』の構想と部分的な原稿があったこと、1952年には「略説闍賓区的瑜伽師」を執筆していたことが分かる。当時、日本を訪れた時、印順は『南伝大蔵経』に着目し、それを持ち帰って、上座部のアビダルマの原型を明らかにしようと考えていた。十余年の後、『南伝大蔵経』を通読し、阿毘達磨の根本論題と最初の論書が、自身の推測と「ほとんど合致していた」ことを確信し、その立論に自信を持ち、新作の執筆に着手したのであった。

この一段の記載は、極めて重要である。これにより我々は、印順が旧作の部派仏教に関する議論の見直しを、1964年の『説一切有部為主的論書与論師之研究』の執筆に始まるのではなく、これよりも十余年も早い1950年代の初めにすでに始まっていたことが分かるからである。それだけでなく、更に重要なのが、印順が『印度之仏教』の部派仏教に関する論述を見直し、それを改めたのが、「アビダルマの根本論題と最初の論書」という一貫した問題意識に基づいていたことである。彼が後に『阿毘曇心論』の成立年代に対する見方を改めたのは、「アビダルマの根本論題と最初の論書」という基本的な立場と関係があったことは、ほぼ間違いない。印順が後に呂澂の説に対して激しい批判を加えたのも、ふたりのアビダルマ論書の系統に対する見解の相違から論じる必要があるだろう。

1. 部派仏教の論書の原型、および『心論』の構造に関する呂澂の見解とその発展

部派仏教の論書の系統に対する呂澂の見解は、時代を経るにつれて発展している。

1925年に発表した「阿毘達磨泛論」において呂澂は、「小乗アビダルマは少なくとも以下の三類に大別できる。有部毘曇、『舍利弗毘曇』、南方七論である」と述べている⁵⁷。彼は『舍利弗毘曇』と南北アビダルマを対比することで、「『舍利弗毘曇』が実際には南北アビダルマを関連づける重要なもので、その構造は最も古く、その後、南北のアビダルマがそれを改めることで、それぞれ異なる様相を呈したことは間違いない」ことを発見した⁵⁸。呂澂の理解によれば、有部の論書のなかで『法蘊論』が最も古いが、その体裁は摩呬理迦である。呂澂はこの論書を重要視するとともに、「大小乗が共に信じる仏説アビダルマとは、この論書の本経を指すのだろう」と推測している⁵⁹。

『阿毘曇心論』に関して、呂澂は以下のように述べている。

トカラ国の法勝（迦旃延）に継ぎ、阿毘曇経に依拠して、西方諸師の言葉を組織し、『阿毘曇心論』を編んだ。これは迦旃延の東方の学説と対峙するものであった。……おもうに、作者は阿毘曇経の系統が广大で俄には究め難いため、その奥深い道理を探り、本書を著わし、「心」と名付けたのであろう。阿毘曇経と言うのは、本書の「契経品」が釈する対象である。その経目は『法蘊論』の本経とほぼ同じであり、有部はこれを仏説毘曇と称する。論書の品目の順序は、経に説かれる順序に依り、アビダルマで議論されている様々な問題を部類ごとに抽出し、「界品」から「定品」までの配列となっており、その構造の淵源はその学風をよく保っている。これは『発智論』とは大きく異なる。しかも義を立てる際には、偈頌でまとめており、西方・外国の論師の多種の異説を明らかにしている。たとえば、論の巻四に色界十七天と言うのは、西方の論師が大梵天を別に開くのに基づいている。また、論の巻二に十六浄心見法と言うのは、外国の論師が十六心見道

を説くのに基づいている。このこともまた、『発智論』以外に別の学派があったことを示しているのだ。⁶⁰

この時点ですでに、その後も呂澂が一貫して堅持する主張が現れている。すなわち、『阿毘曇心論』は『発智論』に対抗する著作で、その典拠・構造は「仏説毘曇」——阿毘曇経に基づいているという。ただ、この時点で呂澂は、有部のいう阿毘曇経は『法蘊論』の本経だと考えている。

呂澂のこの時期の部派論書の系統に対する見方は、彼が自ら描く模式図において明確に示されている（下図 1a）。

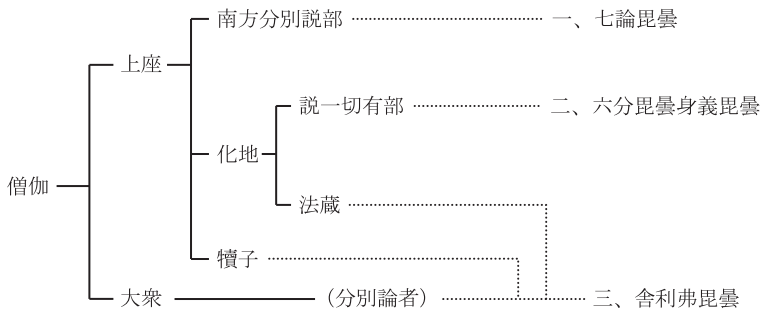


図 1a 部派論書の系統に対する呂澂の見解

呂澂がいくつかの問題を解決せずに保留していることが、この図から分かるだろう。この三類の毘曇にとって、共通の淵源とは何なのか。先に引いた呂澂の論述から分かるように、彼は『舍利弗毘曇』を南伝と北伝にとって共通の最古の毘曇としていたが、では、それと『法蘊論』本経との関係はいかなるものなのか。両者は共通の淵源を有するの否か。そもそも、この問題には明快な答えがありそうである、すなわち伝統的な有部の見解によれば、両者はともに舍利弗から出ているという。しかしながら、呂澂はかかる伝説を否定している⁶¹。それゆえ、両者の共通の淵源となる

毘曇の原型を探るには、さらに分析が必要である。

最古の毘曇とは、つまるところ何であったのか。その型態とはいかなるものであったのか。この問題に対する呂澂の答えは、内学院の五科よりなる仏教学の大系を整理する過程で得られたものであろう。1943年の『内院仏学五科講習綱要』と『〈内院仏学五科講習綱要〉講記』のふたつにおいて、呂澂は次のように明確に述べている。すなわち、最古の毘曇は迦旃延が仏説を集めて九分とし、仏に呈してその印可を得た毘曇経であり⁶²、有部の伝説に言う阿毘曇経こそが明らかにこの九分毘曇に当たるのだという。そうすると、『阿毘曇心論』の重要性は、それが『発智論』に対抗し、有部の西方論師の説を明らかにしていることのみならず、最古の毘曇の基本型態を保存していることにも求められることになる。呂澂の『阿毘曇心論』に対する価値判断は、「阿毘達磨泛論」の時期よりも高いものとなっている。

九分毘曇の具体的な名目は何であったのか。それがどうして毘曇の古型であるのか。『阿毘曇心論』は、九分毘曇の型態をいかに体現しているのか。同じ時期に呂澂が著わした『阿毘曇心論頌講要』からその答えを探ろう。九分毘曇の名目について呂澂は、円測の『深密経疏』に引かれる真諦の『部執論記』に基づき、分別説戒・分別説世間・分別説因縁・分別説界・分別説同随得・分別説名味句（名句文）・分別説集定・分別説集業・分別説諸陰（蘊）であったと解説している⁶³。それがどうして毘曇の古型であるのかについては、この文章、ならびに1961年にこの文章の最初の部分「文献源流」に加筆して改めて発表された『毘曇の文献源流』という文章のいずれにも、呂澂は詳細に論述していない。両者は文言と白話の違いがあるに過ぎない。後者のほうがより文意が明らかなので、ここではそちらを引くことにする。

仏の説法は、ある時は法相を分別し解釈する形式を具えていた。これが毘曇の雛形である。伝説によれば、当時大迦旃延那がかかる類の教説を編

集し、これに解釈を加えて仏説毘曇とし、仏に呈して印可を得、定本にしたという（『分別功德論』巻一、および『撰集三藏伝』に見える）。これこそが、いわゆる九分毘曇に他ならない（『大智度論』巻二では、この論を「蜺勒」、すなわち蔵論と称している）。⁶⁴

ここで呂澂は『大智度論』巻二にいう「蜺勒」が迦旃延の毘曇を指すものとしており、「阿毘達磨泛論」時の蜺勒を毘曇と見るのに反対する見解とは異なっているが、これはいまの本題ではない。ここで問題なのは、『大智度論』の関連する文章が、蜺勒が九分の形式であるとは述べていないことである。その後、呂澂はこれに基づき、九分名目の円測疏について説明している。その原文は以下の通り。

三摩耶時、此翻破耶見時。謂五部阿含、九分達磨、不簡黑白、一切得聞。
（言九分者。如真諦師『部執論記』第一卷云：如来正教，即是經、律、阿毘曇。經即五阿含，……阿毘曇有九分……）⁶⁵

この一段もまた、ただ九分の名目を説明するのみで、迦旃延が編纂した毘曇が九分の型態であった論拠とはなり得ない。つまり呂澂の論断の根拠は、実際のところ詳らかでないのだ。大蔵経を検索したところ、嘉祥吉蔵の著作にのみ、以下の九分毘曇への言及が見いだせた。

舍利弗毘曇別釈仏九分毘曇蔵。（『法華玄論』巻一）⁶⁶

舍利弗釈仏九分毘曇，名法相毘曇。（『三論玄義』巻一）⁶⁷

舍利弗別釈仏九分毘曇。（『三論玄義』巻一）⁶⁸

筆者が推測するに、呂澂の思考の筋道は以下のようなものであっただろう——アビダルマ学は遠くは仏説を承け、その作成は迦旃延に始まる。「この毘曇を解釈した最初の人物は、伝説によれば、目犍連と舍利弗の二大家であった」。舍利弗が解釈したのが「仏の九分毘曇」であった以上、迦旃延が編纂したものは九分毘曇に他ならない——。しかしながら、かかる理路は、実際のところ疑わしいものである。なぜなら、嘉祥が伝える旧

説は、舍利弗が直接、仏の説いた毘曇を承けたとするもので、その間に迦旃延の著作が介在したとは言われていないからである。その原文は以下の通り。

（毘曇）部類甚多，略明其六：一者如来自説法相毘曇，盛行天竺不伝震旦；二者鄰極亞聖名舍利弗，解仏語故造阿毘曇，凡二十卷，伝来此土。（『三論玄義』卷一）⁶⁹

それゆえ、もし呂澂がこの問題を解決しようとするなら、さらに多くの論証が必要であっただろう。今はこの問題を一旦措き、『心論』の構造がいかにか分毘曇の型態を体現していたと呂澂が考えていたのかを見ていこう。呂澂は以下のように述べている。

『阿毘曇心論』の主要な八品とは、界・行（因）・業・使（同随得）・賢聖（世間）・智・定・契経（諸陰）であり、これは毘曇經の九分の名目とほぼ同じで、ただ順番が若干異なるだけである。九分のうち、もとの訳には定があり智がないのは、一見不可解であるが、子細に考察してみると、実は翻訳上の誤りで、別の訳ではちゃんと訳されている。……それゆえ、『阿毘曇心論』の主要な八品は、実際には阿毘曇經の八分と符合するのである。このことは長い間理解されてこなかった。もし真諦の旧説が残っていなかったら、おそらく經論の展開も明らかにしえなかったであろう。⁷⁰

この呂澂の論述は、「阿毘達磨泛論」と大きく異なっている。そちらでは「(心)論の品目の順序は、經に説かれる順序に依り、アピタルマで議論されている様々な問題を部類ごとに抽出し、「界品」から「定品」までの配列となっており、その構造の淵源はその学風をよく保っている」と述べているが⁷¹、このうち「經に説かれる順序に依り」「抽出」したというのは、呂澂のいう「『法蘊論』の本經」に依拠して行ったという意である。ところがここでは、九分毘曇に改められている。『心論』の構造が不変である以上、呂澂の視点に変化があったのであり、それゆえ見解にもかなり

の変化が生じている。

この結論は、呂澂が1960年代に印度仏教学の展開を論じる際の定論となった。『印度仏学源流略講』の第二講「部派仏学」で展開される、『阿毘曇心論』に関する議論は、その晩年の定論を言明したものと見ることができる。

西方論師の第一世代を代表する人物に法勝がいる。その年代は、おおよそクシャーナ朝の初期である。彼の観点は、最古の仏説である阿毘曇経に依拠して編纂した『阿毘曇心論』（漢訳有り）に記されている。その範囲は説一切有部のいわゆる『法蘊論』を超えている。なんとなれば、最古の毘曇から見て『法蘊論』はその九分の一程度に過ぎないが、『阿毘曇心論』の規模は大きく、『法蘊論』の九倍に相当するからである。⁷²

部派の論書の系統、毘曇の原型、『阿毘曇心論』が材料を集める基準などの論点に関しては、その変化はそれぞれであるが、『阿毘曇心論』そのものの構成については、呂澂はつねに変わらぬ一定の見解を有していた。すなわち、『阿毘曇心論』はまず偈頌のみで、その後散文長行が加えられたというものである。この見解は、つとに1925年の「阿毘達磨泛論」において示されており、五事を論拠として挙げている⁷³。そしてその後著わされた文章においても、この見解は変わることなく保持されている。

2. 印順による呂澂説の受容と批判

部派仏教の論書の展開について、印順の最初の見解は『印度之仏教』に記されており、その時点ですでに呂澂と異なっている。一方で、印順が率直に認めるように、『印度之仏教』は辺鄙な山奥の古寺において、参考書の少ない厳しい条件下で著わされたものであり、呂澂の「阿毘達磨泛論」は彼が部派仏教について書く時の数少ない重要な参考資料のひとつであった。そのため、印順はこの書の第七章において、呂澂の具体的な観点を多く取り入れている。たとえば、優波提舍、摩呬理迦、および阿毘達磨の三

者の区別に関しては、『舍利弗毘曇』を奉じる各部派について、呂澂の説を受容していることは明らかである。さらに、『舍利弗毘曇』から『甘露味論』を経て『阿毘曇心論』にいたる展開の理解は、『心論』と阿毘曇経の関係に対する呂澂の考察から影響を受けている。また一方では、部派の論書の展開について、印順と呂澂はだいぶ異なる見解を有している。印順は阿毘達磨が部派の根本分裂に始まると考え、部派によって奉じる論書に二種の別があったと見ている。すなわち、上座部は『舍利弗毘曇』を奉じ、大衆部は『鞞鞞』を奉じていたという⁷⁴。呂澂は毘曇三類説（有部毘曇、『舍利弗毘曇』、南方七論の三類）を唱え、とりわけ「(南方七論と)有部に別に一類の毘曇がある以外に、(大衆部の末流を含む)それ以外の各部のほとんどが『舍利弗毘曇』を用いていた」と考えるが⁷⁵、印順はかかる見方、とりわけ後者に対しては正面から反対している⁷⁶。印順が主張するのは、毘曇両系四類説である。(下図 1b を参照)

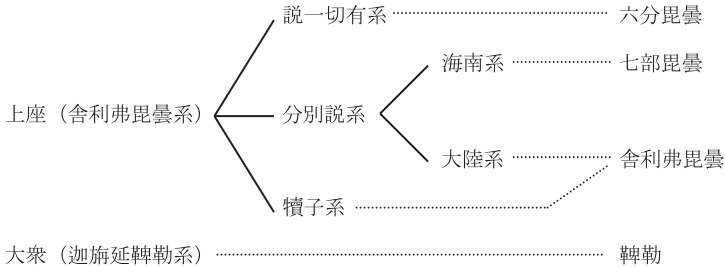


図 1b 部派論書の系統に対する印順の見解

さらに重要なのが、有部が分化する過程、および有部の論書の展開に対して、印順が呂澂とは全く異なる視点を持っていることである。呂澂は有部が上座部系の比較的遅くに分化したと見るが、印順は有部と分別説部が上座部系で最初に分化したと見る (下図 2a、2b 参照)。呂澂は六分毘曇が等しく有部の初期の論書であるとするが、印順はこれを否定するととも

に、六分毘曇の前後関係についても呂澂とは異なる見解を示している⁷⁷。

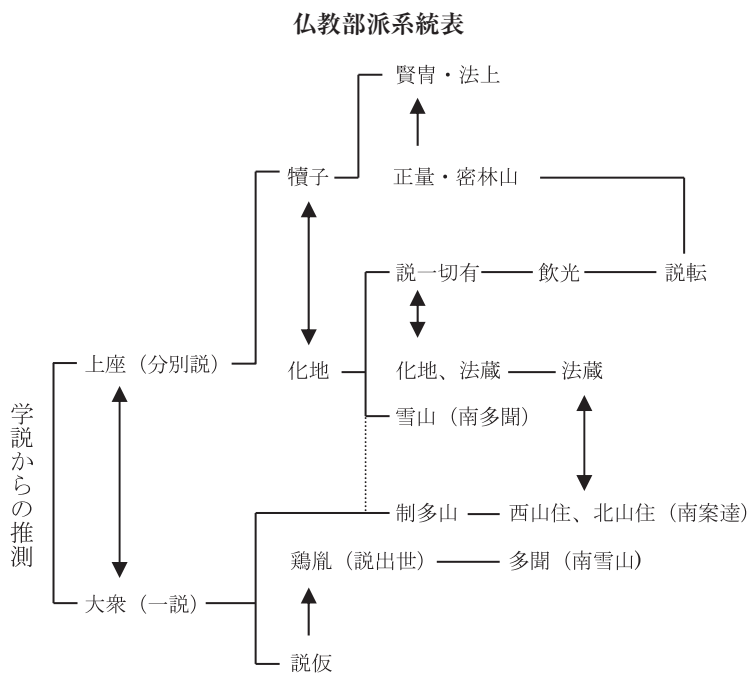


図 2a 部派仏教分化に対する呂澂の見解

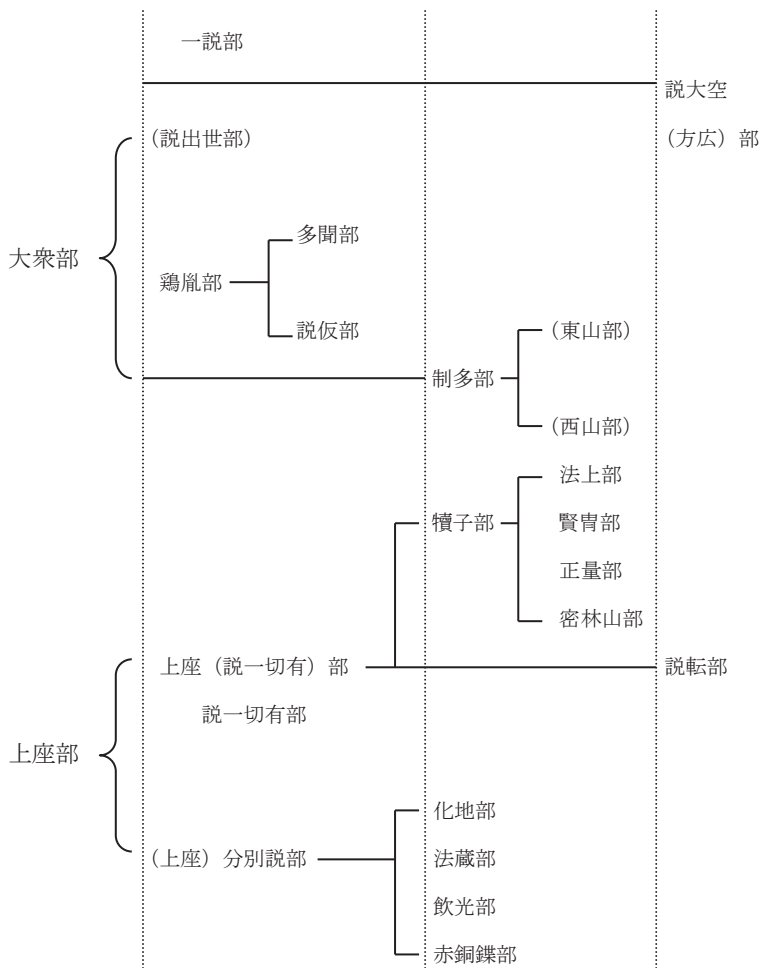


図 2b 部派仏教の分化に対する印順の見解

呂澂は『法蘊論』を代表とする有部の古い論書と『舍利弗毘曇』とに共通する仏説毘曇の原型を求めるのに対し、印順はそのような意見に賛同しないが、両者の間には上述のような大きな見解の相違が存在していることを考えれば、これはごく自然なことなのであった。

しかしながら、極めて重要な『心論』の成立年代については、上で述べたように、印順は呂澂の説を採用している。(本文の第一部分第4節を参照。)

つまるところ、印順は『印度之仏教』を著わした時点では、インド仏教の分期、部派仏教の発展の流れなど、仏教史の枠組みをすでに確立していたが、参考資料が不足していたため、若干の具体的な問題については、おおむね当時の学術界の通念に従って論述していた。『心論』の成立年代に関して、呂澂の説を採用しているのが、その顕著な例のひとつである。しかしながら、『心論』の成立年代に対する呂澂の推定は、『心論』は『婆沙』よりも早いという判断の上に為されたものであった。また呂澂は、部派の分期と発展について、印順とは全く異なる理解をしていた。両者の出発点が異なる以上、その結論が異なるのも、ごく当然のことなのであった。これこそが、印順がひとまず呂澂の説に従わざるを得なかった一方で、その後も思索を深めていった理由であろう。しかしながら、『説一切有部為主的論書与論師之研究』を執筆する際の新たな思索を経て、印順は呂澂の影響を脱し、有部の論義、および部派仏教全体の思想発展の流れについて、より精密で、徹底し、系統だった自らの理解を得た。これにより、自身のかつての見解を自ら批判し、(印順本人をも含む)中国学界に深い影響を与えた典型的な論述——呂澂の説——に、厳しい反省を加えたのである。

『阿毘曇心論』の性質と成立年代に対する印順の判断は、今日においても先見の明が会ったと評することが出来る。彼は1940年代に『阿毘曇心論』が『甘露味論』に依って編纂されたと断言し、1960年代には両者の関係をさらに詳しく整理している。印順のこの方面における論述は、その

後の Charles Willemsen、桜部建、西村実則、田中教照らの研究⁷⁸と比して、かなり早くに為されたのみならず、議論もずっと深いものとなっている。ただ残念なのが、かれらの大部分が印順の先駆的な研究に気づいていない点である⁷⁹。もし印順の『甘露味論』と『心論』の関係に対する理解が、後の人々にも継承されていると言うのであれば、彼が隋唐の仏教の伝統——『心論』の時代が『大毘婆沙論』の百余年後であるという観点——に回帰したことは、時流とは全く異なる独自の卓見であったと言えるだろう。

その後、印順はこのことを繰り返し提起したが、学界からの反応はなかった。以下に引くように、彼が先駆者としての悲哀を感じたのも、宜なることであった。

私はただ、黙々と仏法のために研究し、仏法のために執筆し、自分のできる義務を果たすだけである。私が経論から得たものを文章にし、仏教界に提供することで、多少なりとも啓発と影響を与えたいと思っていた。しかしながら、もしかすると私は、氷雪に覆われた大地に種を撒くような愚か者に過ぎないのかもしれない。⁸⁰

ひとり歩む一代の哲人——印順の議論は、今日にいたるまでなお、人気のない谷間に響く足音のごとく、得難く貴重なものである。筆者は部派仏教史の専門家ではない。哲人の寂寞に心を打たれ、自省の念に駆られる一方で、中国語仏教学会の優秀な後学が、新たな典型となるこの卓見に注意することを心より期待する次第である。さらに分析を進めて印順の説を検討・補強するにせよ、修正ないし否定するにせよ、いずれも真の報恩となろう。

【注】

- 1 1998-2009年の間において、呂澂『印度仏佛学源流略講』の中国社会科学引用文(CSSCI)での引用回数は36回、中国学術期刊引用文(CNKI)での

- 引用回数は141回である。一方、同時期の印順『印度仏教思想史』のCSCSI引用回数は5回、CNKI引用回数は0回である。——南京大学：中国社会科学院引用文検索センター、2010年11月24日の検索データによる。このデータを出していただいた友人聖凱法師に、謹んで謝意を表す。
- 2 呂澂「阿毘達磨泛論」、『内学』第二期、157-182頁、南京：支那内学院、1925年。また、同著『印度仏佛学源流略講』附録、上海人民出版社、2005年、253-269頁。
 - 3 呂澂「内学院仏学五科講習綱要」ならびに「内学院仏学五科講習綱要講記」、『呂澂仏学論著選集』巻二、齊魯書社、1991年、第585-604、605-642頁参照。
 - 4 呂澂「阿毘曇心論頌講要」、『呂澂仏学論著選集』巻二、齊魯書社、1991年、675-727頁。
 - 5 呂澂「略述有部学」、『現代仏学』1956年第6号、総第70期、3-6頁。また、『印度仏学源流略講』附録、上海人民出版社、2005年、248-252頁に見える。
 - 6 呂澂「毘曇の文献源流（附英訳）——「阿毘曇心論講要」序言之一」、『現代仏学』1961年第1号、総第121期、10-18頁。また『印度仏学源流略講』附録、上海人民出版社、2005年、276-279頁に見える。
 - 7 印順『印度之仏教』第七章、87-98頁、『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書局、2009。
 - 8 印順『説一切有部爲主的論書与論師之研究』第十章、399-446頁、『印順法師仏学著作全集』巻十五、中華書局、2009年。
 - 9 印順『印度仏教思想史』第二章、34-69頁、『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書局、2009。
 - 10 伝道「『印順呂澂仏学辞典』跋」、藍吉富主編『印順呂澂仏学辞典』、中華仏教百科文献基金会、2000年、1954-1956頁に見える。
 - 11 呂澂「毘曇学的文献源流」、『印度仏学源流略講』附録、277頁に見える。九分毘曇が毘曇の最古の形態であるか否かについて、印順法師は呂澂とは全く異なる観点を持つ。この問題はやや複雑なので、のちに改めて論じることとし、ここでは呂澂の観点を簡単に示すだけにしたい。これにより、彼の『阿毘曇心論』の性質に対する判断を理解し、彼がこの論を重視した理由を明らかにする。
 - 12 漢文大蔵経中の関連資料については、兵藤一夫2000、132-134頁を参照。

- 13 木村泰賢『阿毘達磨論之研究』275-279頁、印順『説一切有部為主的論書
与論師之研究』401頁注2、『印順法師仏学著作全集』卷十五、中華書局、
2009年より転引。
- 14 渡辺棟雄・水野弘元「『心論』・『心論経』二論解題」、『国訳一切経』「毘曇
部」二二、121-122頁、大東出版社、1932年。このほか、水野弘元著『南
方上座部（パーリ仏教）論書解説』（仏教年鑑社（仏教大学講座）、1934年）
も、この観点を承けている。また、六十余年の後に出版された『パーリ論
書研究』（春秋社、1997年）、その中国語版『巴利論書研究』（454頁参照、
法鼓出版社、2000年）においても、関連する論述は改められていない。
- 15 山田龍城1959、110-116頁。なお当該書において、『心論』の成立年代に
対する見解は、前後で一定していない。113頁では『発智論』の後とし、
『大毘婆沙論』とはほぼ同じ時代とするが、428頁では『大毘婆沙論』よりも
早いとする。
- 16 福原亮巖は『発智論』の後、『大毘婆沙論』の前とする。福原亮岩1965の
395頁を参照。
- 17 田中教照1976、41-54頁。
- 18 田中教照1987、28-35頁、とくに35頁。ただし、田中は多くの日本学者
同様、『甘露味論』を比較的古いアビダルマ論書と見る。
- 19 兵藤一夫2000、129-150頁。
- 20 原文は Frauwallner1971、86頁。Willemen1998、256頁の注8より転引。
- 21 その英訳 *THE ESSENCE OF METAPHYSICS. Abhidharmahrdaya* (Brussels:
Publications de l'Institut Belge des Hautes Études Bouddhiques, 1975) の序論部
分において、『阿毘曇心論』の成立年代を推定する際に、福原亮巖・山田龍
城・桜部建ら日本の学者の研究を参照するとともに、Sylvain Lévi の弟子で、
フランスで活躍している我が国の学者林藜光 (Lin Li-kouang, 1902 ~
1945) が『正法念处経』の研究で指摘した、法救の『出曜経』に尊者曇摩
尸梨の偈頌が引かれることに注目し (同氏の *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi*
(*Saddharma-smṛtyupasthānasūtra*), Paris, 1949, p. 51, n. 1 を参照)、この曇
摩尸梨が『阿毘曇心論』の作者法勝に他ならないと論じている (*THE*
ESSENCE OF METAPHYSICS, pp. vii- viii. DE Jong1980、152頁に依る)。
- 22 Armelin の翻訳 (*LE COEUR DE LA LOI SUPRÊME, Traité de Fa-cheng.*
Abhidharmahrdaysāstra de Dharmasrī.. Traduit et annoté par I. Armelin. Paris,
Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1978. 388 pp.) は、出版が三年遅れたが、

『心論』の翻訳したいは1963年には完成しており、その後、アビダルマ文献の研究に精力を注ぎ、46頁におよぶ長篇の序論を加えた。(De Yong1980、151頁参照)

- 23 Ryose, Wataru S., 1987年, pp1-24. および Ryose1986, No.5, p4.
- 24 Willemen2006, 6頁, および Willemen2008, 39-41頁。
- 25 呂澂「阿毘曇心論頌講要」、『呂澂仏学論著選集』巻二、685頁。
- 26 呂澂「阿毘達磨泛論」、『内学』第二輯、1925年、173頁注6。また、1924年『内学』第一輯において紙面の空白を埋める形で掲載された短文「俱舍論与雑心論之關係」(83頁)は、木村の『阿毘達磨論之研究』第五篇の大意を訳したものである。このことから、支那内学院の人々が国際仏学研究の進展に注目しており、木村の新作を知っていたことが分かる。
- 27 呂澂「阿毘曇心論頌講要」、『呂澂仏学論著選集』巻二、齊魯書社、1991年、686頁。
- 28 同上。
- 29 呂澂「阿毘曇心論頌講要」、同上書、686頁では、次のように述べられている。「四大家は三世実有について、それぞれ優れた解釈をしている。すなわち、「類・相・位・待」の四説がそうである。ところが法勝の『心論』では、三世実有の説に対して全く言及がない(法救の『雑心論』にいたって始めて見えるようになる)。これより、その生年が四大家以前であることが分かる。また、四大家のうち、妙音には『毘曇甘露味論』があり、そこで用いられている材料は『心論』と源を同じくする。その有漏の解釈は、随増の義を採っており、法勝の説よりも発展したもので、より『大毘婆沙論』に近い。また八正道については、それを無漏のみとする説と、有漏・無漏に通じるとする説の二種があるが、『心論』には無漏のみとする説が見えず、妙音にはこれが有る。これもまた、より『毘婆沙論』に近い所である」。
- 30 同上書、686-687頁。
- 31 印順『印度之仏教』、91頁、『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書局、2009年。
- 32 同上。
- 33 呂澂「阿毘達磨泛論」、『内学』第二輯、169頁。
- 34 ここで補足しておきたいのが、印順が『印度之仏教』を著す際に、呂澂の『阿毘曇心論』に関する多くの論攷を見ていたかどうかである。「阿毘曇心論頌講要」は蜀院時期の原稿と思しく、印順がそれを目にしていたかは

分からない。それに対し、『印度之仏教』の執筆に当たり「阿毘達磨泛論」を参照していたことは疑いない。『印度之仏教』の自序に、次のようにある。「人里離れた山に住しているため、参考できる資料が少なく、直接原典に遡った所が多い。現代の優れた論著のうち目にすることができたのは、内院出版の数種と、商務印書館の『仏教史略』『印度哲学宗教史』のみである」。そして「重版後記」には、「支那内学院と関係のある」著作として、「阿毘達磨泛論」が挙げられている。本注の記述はこれに基づく。

- 35 印順『印度之仏教』、91頁。『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書局、2009年。
- 36 CBETA, T55, no. 2145, p. 74, b23-24。
- 37 呂澂「阿毘達磨泛論」、『内学』第二輯、169-170頁には、以下のようである。「論書（『心論』）は十品よりなる。界・行・業・使・賢聖・智・定・経・雑・論である。焦鏡の旧序はこれら品目が仏説の四諦を擬えたものと見るが、完全にそうというわけではない」。
- 38 印順『説一切有部為主的論書与論師之研究』、401頁、『印順法師仏学著作全集』巻十五、中華書局、2009年。
- 39 同上書、402頁。
- 40 同上。
- 41 呂澂「阿毘曇心論頌講要」、『呂澂仏学論著選集』巻二、686頁参照。
- 42 CBETA, T28, no. 1546, p. 1, b8-13 ; p. 415, a14-19。
- 43 印順『説一切有部為主的論書与論師之研究』、第403頁、『印順法師仏学著作全集』巻十五、中華書局、2009年。
- 44 CBETA, T55, no. 2145, p. 74, a4-6。
- 45 印順『説一切有部為主的論書与論師之研究』、403頁、『印順法師仏学著作全集』巻十五、中華書局、2009年。
- 46 DE Jong, *Review on THE ESSENCE OF METAPHYSICS & LE COEUR DELA LOI SUPRÊME*, The Eastern Buddhist, Vol.13, No.1, 1980, p.152。
- 47 印順『説一切有部為主的論書与論師之研究』、414頁、『印順法師仏学著作全集』巻十五、中華書局、2009年。
- 48 同上書、415頁。
- 49 同上。
- 50 同上書、415-416頁。
- 51 印順「印度仏教思想史」、175頁、『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書

- 局、2009年。
- 52 印順『説一切有部為主的論書与論師之研究』、416頁、『印順法師仏学著作全集』卷十五、中華書局、2009年。
- 53 印順：『印度仏教思想史』、174頁、『印順法師仏学著作全集』卷十三、中華書局、2009年。
- 54 印順『印度之仏教』、244頁、『印順法師仏学著作全集』卷十三、中華書局、2009年。
- 55 印順『説一切有部為主的論書与論師之研究』序、1頁、『印順法師仏学著作全集』卷十五、中華書局、2009年。
- 56 同上書、5頁。
- 57 呂澂1925、161頁；2005、256頁。
- 58 呂澂1925、160頁；2005、256頁。
- 59 呂澂1925、164頁；2005、257頁。
- 60 呂澂1925、169-170頁；2005、260-261頁。
- 61 「阿毘達磨泛論」では、「インドの伝説によれば、論は舍利弗が作ったものである。有部はもともと、仏在世時の舍利弗と、仏滅後の迦旃延尼子が教えの本質を伝える二大論師とする（『婆沙』卷一）。この論も舍利弗の作と称するが、甚だ古いことは間違いない」（呂澂〔1925〕2005、257頁）。呂澂がこの伝説を信じていないこと、単に有部の論書中で古い作品であることの論証に伝説を用いているに過ぎないことは明らかである。
- 62 呂澂〔1943〕1991a、586頁；呂澂〔1943〕1991b、612頁。
- 63 呂澂〔?〕1991c、676-677頁
- 64 呂澂〔1961〕2005b、276頁。
- 65 CBETA, X21, no. 369, p. 183, a4-8 // Z 1:34, p. 303, a3-7 // R34, p. 605, a3-7。
- 66 CBETA, T34, no. 1720, p. 364, a12。
- 67 CBETA, T45, no. 1852, p. 9, c8。
- 68 CBETA, T45, no. 1852, p. 10, b14。
- 69 CBETA, T45, no. 1852, p. 2, b18-22
- 70 呂澂〔1961〕2005、278-279頁。
- 71 呂澂〔1925〕2005、261頁。
- 72 呂澂2005、50頁。
- 73 呂澂1925、173頁注7；2005、261頁注2。
- 74 印順『印度之仏教』、87頁、『印順法師仏学著作全集』卷十三、中華書局、

2009 年を参照。

- 75 呂澂 [1925] 2005、255 頁。
- 76 呂澂は木村泰賢の説を参照し、「分別論者は大衆部など末流が集まったもので、この数部もまたこの論を根本とする」と見る（呂澂 [1925] 2005、255 頁）。一方、印順は、それとは異なる見解を婉曲的に記している。すなわち、分別論は実際のところ、上座部系統の阿毘達磨の性質に対する理解であり、後に有部が「応理論者」を自任し、「分別論者」を糾弾して、分別を推度妄計としたことで、その本義が人々から忘れ去られてしまったに過ぎないのだという（印順の『印度之仏教』、87 頁、『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書局、2009 年を参照）。
- 77 印順の『印度之仏教』、90-91 頁、『印順法師仏学著作全集』巻十三、中華書局、2009 年を参照。
- 78 Charles Willemen、*The Essence of Metaphysics* の序に見える関連の部分、桜部建の『俱舎論の研究』、法蔵館、1973 年、41-61 頁、西村実則『俱舎論の成立と甘露味論』、『大正大学総合仏教研究所年報』第 7 期、1985 年、1-23 頁、西村実則『俱舎論随眠品の構成』、『壬生台舜博士頌寿紀念：仏教の歴史と思想』、1985 年、255-276 頁、田中教照『使品より見た阿毘曇心論の位置』、『印度学仏教学研究』、第 71 期、1987 年、28-35 頁を参照。
- 79 Charles Willemen の最近の研究はすでに印順の論述に気がついている。たとえば Willemen2008。
- 80 印順『『台湾当代浄土思想的動向』読後』、『華雨集』(五)、71 頁、『印順法師仏学著作全集』巻十二、中華書局、2009 年。

引用文献：

1. 呂澂 ([1925] 2005)：「阿毘達磨泛論」、『内学』第二期、157-182 頁、南京：支那内学院。また呂澂『印度仏学源流略講』の附録として再録。上海人民出版社 2005 年、253-269 頁。
2. 呂澂 ([1943] 1991a)：「内院仏学五科講習綱要」、『呂澂仏学論著選集』巻二、齊魯書社、585-604 頁。
3. 呂澂 ([1943] 1991b)：「『内院仏学五科講習綱要』講記」、『呂澂仏学論著選集』巻二、齊魯書社、605-642 頁。
4. 呂澂 ([?] 1991c)：「阿毘曇心論頌講要」、『呂澂仏学論著選集』巻二、齊魯

- 書社, 675-727 頁。
5. 呂澂 ([1956] 2005a): 「略述有部学」, 『現代仏学』 1956 年第 6 号, 総第 70 期, 3-6 頁。また『印度仏学源流略講』の附録として再録。248-252 頁。
 6. 呂澂 ([1961] 2005b): 「毘曇の文献源流 (附英訳) —— 『阿毘曇心論講要』序言之一」, 『現代仏学』 1961 年第 1 号, 総第 121 期, 10-18 頁。また、『印度仏学源流略講』の附録として再録。276-279 頁。
 7. 呂澂 ([1979] 2005): 『印度仏学源流略講』, 上海人民出版社。
 8. 印順 ([1942,1985] 2009a): 『印度之仏教』, 『印順法師仏学著作全集』 卷十三, 中華書局。
 9. 印順 ([1968] 2009b): 『説一切有部為主的論書と論師之研究』, 『印順法師仏学著作全集』 卷十五, 中華書局。
 10. 印順 ([1988] 2009c), 『印度仏教思想史』, 『印順法師仏学著作全集』 卷十三, 中華書局。
 11. 印順 ([1993] 2009d): 「『当代台湾浄土思想的動向』読後」, 『華雨集』 (五), 『印順法師仏学著作全集』 卷十二, 中華書局。
 12. 兵籐一夫 (2000): 「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」, 『アビダルマ仏教とインド思想』, 129-150 頁。
 13. 福原亮巖 (1965): 『有部阿毘達磨論書の發達』, 永田文昌堂。
 14. 木村泰賢 ([1922] 1968): 『阿毘達磨論の研究』, 丙午出版社: 『木村泰賢全集』 第四卷、大法輪閣。
 15. 山田龍城 (1959): 『大乘仏教成立論序説』, 61-125 頁, 平楽寺書店。
 16. 田中教照 (1976): 「修行道論より見た阿毘達磨論書の新古について」, 『仏教研究』 第 5 期, 41-54 頁。
 17. 田中教照 (1987): 「使品より見た阿毘曇心論の位置」, 『印度学仏教学研究』 第 71 期, 28-35 頁
 18. DE Jong (1980), *Review on THE ESSENCE OF METAPHYSICS & LE COEUR DELA LOI SUPRÊME*, *The Eastern Buddhist*, Vol.13, No.1, 1980, pp.151-158.
 19. Frauwallner, Erich (1995), *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. (translated from the German by Sophie Francis Kidd). New York: SUNY series, State University of New York Press
 20. RYOSE, WATARU S. (1986), *The position of the Abhidharamahrdaya in the Historical development of Sarvastivada Thought*, *Abhidharma Research Institute*, Kyoto, No.5, pp.1-16.

21. RYOSE, WATARU S. (1987), *A Study of The“ Abhidharmahrdaya”*: *The Historical development of the Concept of Karma in the Sarvastivada Thought*. Ph.D., The University of Wisconsin - Madison,
22. Willemen, Charles (1975), *The Essence of metaphysics: Abhidharmhrdaya*. Bruxelles: Publications de l'Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques
23. Willemen, Charles etc. (1998), *Sarvastivada Buddhist Scholasticism*, Leiden: Brill
24. Willemen, Charles (2006), *The Essence of Scholasticism. Abhidharmahrdaya*. Delhi: Motilal- Banarsidass
25. Willemen, Charles (2008), *Kumarajiva's Explanatory Discourse about Abhidharmic Literature*, Tokyo: Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies XII, pp.37-83.

(翻訳担当 柳幹康)

宣方氏の発表論文に対するコメント

陳 継 東*

(日本 青山学院大学)

まさに著者が指摘したように、呂澂（1896-1989）と印順（1906-2005）両氏は20世紀中国におけるインド仏教学研究の最高峰であり、今でも貧弱な状態に置かれている中国のインド仏教学研究においては、依然として代えがたい影響力を発揮している。印順が36歳になって『印度之仏教』（1942）を世に出した時、呂澂はすでに近代中国のインド仏教学研究の先駆者とみなされ、国内ではよく知られた存在であった。呂澂は若い時から師の歐陽漸に協力して「支那内学院」の創設に携わり、仏教学の指導的な存在になっていた。興味深いのは20世紀50年代以降、両氏はそれぞれ大陸と台湾でインド仏教の研究に力を注ぎ、同時に中国仏教についても質の高い研究を展開していた。さらに、呂澂はその研究範囲をチベット仏教までに広げるが、印順は中国の神話をも研究領域に取り入れた。であるから、両氏は世代から言えば、師と生徒のような関係であり、同時に学問上のライバルでもあったが、共に中国語圏のインド仏教学を形づくったのである。

いうまでもなく、インド仏教学研究における両氏の異同と特色は、アカデミックな面から見て非常に興味深い。だからこそ、インド仏教史研究上の両氏の見解の相違を明らかにしようとするこの研究発表は、多くの人々の関心を集めるのである。

本研究は極めて専門的なテーマを選んで、つまり『阿毗曇心論』という論書の成立年代、その内容構造と性格、教学史的な位置づけなどをめぐって、呂澂と印順との相違や関連性などを緻密に考察している。その精力的

*青山学院大学国際政治経済学部教授。

な整理は両者の思考の異同やその問題意識などを理解するのに非常に役立つものになっている。特に本研究ではこの問題を日本を含む国際的な研究状況と関連させて、印順の研究成果を先駆的なものと見る一方、国際的な認知度が低く、相応しい評価がいまだになされていないと指摘していることは注目すべきである。

私はこの研究分野の素人であるため、本研究の成果に対して十分な評価を行うことができない。更に初めに伺っていた発表テーマは呂澂と熊十力との論争に関するものだということであったので、自分が研究課題とする近代仏教研究の領域の問題であると考え、コメントの依頼を引き受けたが、今となっては軽率であったと反省するばかりである。

しかしながら、著者自身もインド仏教史（部派仏教史）の専門家ではないと認めているので、どうしてこのような専門的なテーマをとりあげて議論しようとするのか、つまりその理由と意図をまずお尋ねしたい。言い換えれば、両者の異同が明晰に整理されることができたとしても、専門家ではない以上、その是非に関して果たして公正に判断できるかという疑問は残る。

『阿毗曇心論』の成立年代と教学的な位置づけなどに関して、本研究では印順の研究が先見の明を有するもので、先駆的な存在だと指摘している。これは本研究の大きな成果だといえる。しかし、印順の優れた研究成果は、長い間、いかなる理由で国際的な相応しい評価がなされてこなかったのか、という疑問が湧く。この疑問に対する見解をお伺いしたい。

最後に、著者が指摘しているように、両者の間には、インド仏教史研究において異なる卓見や見方の相違が存在している。しかし、これらの相違や対立を通して、著者はいったいどのような問題提起をしたいのかということは本研究ではかならずしも明確にされているとは言えない。確かに印順は『印度之仏教』、『印度仏教思想史』（1988）などの研究では、独特なインド仏教史の区分を立てており、大乘仏教を厳しく批判する姿勢をも示している。この点においては、呂澂の『印度仏学源流略講』との相違や関

連はあるのだろうか、もしあるとしたら、その理由はどこにあるのだろうか。これは評者個人が非常に興味を持っている問題であるので、是非ご高見を賜りたい。

陳継東氏のコメントに対する回答

宣 方

(中国 人民大学)

コメンテーターの陳継東教授に感謝申し上げます。

まず最初にコメンテーターの陳教授にお詫びを申し上げます。もとの計画では、これまで十分に研究されていなかった呂澂と熊十力の仏教学に関する論争に再検討を加えるつもりでした。しかしながら、それによって新たな成果を得るためには、学術研究における総合的な素養、とりわけ大乘仏教の三系統の思想（性空唯名論・虚妄唯識論・真常唯心論）および中国哲学思想の全体に通じている必要があると、準備を進めるなかで分かりました。筆者はこのことを繰り返し考え、自分にはまだ十分な準備がないことに気付き、最終的に原案を廃棄し、今回の論文を提出した次第です。このため、コメンテーターにご迷惑をおかけしてしまいました。まことに申し訳ありません。

コメントの最初に「著者自身もインド仏教史（部派仏教史）の専門家ではないと認めているので、どうしてこのような専門的なテーマをとりあげて議論しようとするのか、つまりその理由と意図をまずお尋ねしたい」とございました。

私は十六年間、ずっとインド仏教史の授業を行ってまいりました。そのなかで、インド仏教史の発展に関する多くの重要な問題について、呂澂と印順の見解が大きく異なっていることに気付き、両者の違いを全面的・系統的に整理しようと思いました。今回の論文は、かかる一連の研究の一部分に相当します。この論題を選んだ理由は、関連する問題が比較的まとまっており、限られた紙幅のなかで論じるのに都合が良いと判断したからです。

また「両者の異同が明晰に整理されることができたとしても、専門家ではない以上、その是非に関して果たして公正に判断できるかという疑問は残る」というコメントをいただきましたが、この点につきましては、私は特に心配しておりません。両者の違いを明示することが、人々の関心を集めるための第一歩になると信じているからです。両者の見解の得失是非については、もとより学術会には公の議論の場がありますし、今後の更なる研究によってより妥当な見解が得られると思います。

また「印順の優れた研究成果は、長い間、いかなる理由で国際的な相応しい評価がなされてこなかったのか」とお尋ねいただきました。実際のところ、これは国際学術界に身をおいておられる陳継東教授に私のほうからお尋ねしたい問題でもあります。我が考えますに、この理由には以下の二つがあると思います。第一が、この五十年間、中国語の仏教学術界における全体および規範とされるレベルが国際仏教学界から大きく隔たっていたことです。その影響により、民国期の中国の学者と仏教学研究は国際学術界から十分に重視されず、呂澂や印順らの研究成果も認知・受容されなかったのだと思います。実際、私が2009年にシンガポールで参加した大規模な国際仏教学会議では、驚くべき事に、ある台湾の学者は英語の論文において「呂澂とは誰か」(who is Lu Cheng)という問題から話を説き起こしていました。第二が、インド仏教史研究の領域において、国際学術界は主に言語学・文献学に立脚しており、サンスクリット・パーリの経典は重視されますが、漢訳仏典が早期の仏教史の解明にも有益であることは意識的にも無意識的にも重視されていませんでした(この傾向は最近の三十年間になってようやく改められました)。これとともに、主に漢訳仏典により行われてきた中国語学術界のインド仏教史に関する研究成果も、あまり重視されてきませんでした。たとえば呂澂の『雑阿含経判定記』(1924、『瑜伽師地論』「撰事分」の「契経事撰撰」が、実際には『雑阿含経』宗要を抉撰する本母——マートリカ(matrka)であることを指摘し、これに基づき雑阿含の順番を新たに編纂・改訂した研究)は非常に重要な成果です

が、これすら国際学界においては長い間認知されていませんでした。ましてや印順法師の研究方法は国際学会で主流を占める言語学・文献学の方法とは大きく異なっていたため、その研究を知る人はごくわずかです。

また「これらの相違や対立を通して、著者はいったいどのような問題提起をしたいのかということは本研究ではかならずしも明確にされているとは言えない」というコメントをいただきました。

簡単に申し上げますと、呂澂と印順はともに中国語学術界において重視されている泰斗であり、ふたりが代表的な著作において提示したインド仏教に関する多くの結論は、あたかも教科書のごとく尊重・引用されています。ただし奇妙なのは、両者のインド仏教史に関する見解の重要な相違や対立については誰も問題にせず、個別具体的な問題についてののみ彼らの結論が引用されていることです。これは非常に奇妙であると同時に驚くべきことであり、中国語学術界はこの問題に対して正面から向き合う必要があることを私の論文の冒頭で申し上げました。

コメンテーターの最後の問題は本論そのものに直接向けられたものではありませんが、簡単に申し上げますと以下ようになります。第一に、印順と呂澂の大乗仏教に対する理解は根本的に異なっており、印順は大乗三系説を、呂澂は伝統的な兩宗説をそれぞれとります。第二に、さらに重要なことは、印順の根本的な立場が「根本仏教の純粹さに立脚し、中期仏教（初期大乗）の行解（天化の機、応に慎むべし）を広く明かし、後期仏教の妥当なものを撰取するのは、仏教を復興し仏の本懐を暢べようと願うからである」というものであることです。彼の大乗仏教に対する立場は総合的な肯定であり、竜樹を尊崇し、唯識を肯定し、如来藏思想を慎重に扱い、後期に密教化した要素に対して批判・保留の態度を取っています。コメンテーターは印順が「大乗仏教を厳しく批判する」と仰っていますが、私はそうは思いません。ただし彼が中国化した大乗仏教諸宗派——天台・賢首・禪・密など——に対してかなり批判的であったという点は間違いのないと思います。

コメントの「その理由はどこにあるのだろうか」という問題について申し上げますと、中国仏教界が中古期に教相判釈を展開したのと同様、印順と呂澂もまた現実に対する深い関心を持ちながらインド仏教史を研究・評価し、近・現代において中国仏教が衰退した理由を思想的に明らかにするとともに、その現代化の思想的資源を探求していたのだと思います。

陳教授は私の先輩であり、私は博士課程に在籍していた頃から教授が発表された論文を拝読してまいりました。今回もまた教授のコメントから多くのことを学ばせていただきました。改めて感謝を申し上げます。

(翻訳担当 柳幹康)